


<http://www.ufrb.edu.br/griot>
DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v2i2.479>
Tradução recebida em 18/09/2010
Aprovada em 15/11/2010

O INTERPELADO[i]¹

Jean-Luc Marion

Tradução por José Reinaldo Felipe Martins Filho²

 <https://orcid.org/0000-0001-7722-3729>

I

Acaso teve a fenomenologia alguma tarefa mais própria, senão determinar o que – ou, eventualmente, quem – sucede ao sujeito? E, nada obstante, nunca resolveu definitivamente entre as duas formas possíveis de sucessão: a de abolir para sempre o sujeito, para substituí-lo pela ausência de herdeiro (como pretendeu fazer-lo Nietzsche), e a de vacilar em repetir, a cada oportunidade, a função da subjetividade de um modo sempre diferente. A respeito do sujeito, a fenomenologia nunca deixou de oscilar de uma postulação à outra, entre a herança e o “novo começo”. Essa oscilação permite, sem dúvida, inscrevê-la tanto dentro do campo da metafísica como fora de seus limites. A questão da descendência do sujeito não poderá encontrar, por isso, nem sequer o esboço de uma resposta enquanto não se queira buscar o modo pelo qual a fenomenologia pretende superar o sujeito, a saber, o sujeito metafísico. Perguntando de outro modo: oferece a fenomenologia um caminho que permita avançar o suficiente rumo à superação do sujeito? Examinaremos essa questão sob o caso evidentemente privilegiado de *Dasein*, com a ambigüidade com que Heidegger o define em *Ser e tempo*.

Perguntamo-nos, portanto: em que medida a analítica de *Dasein* leva a cabo a abolição do sujeito metafísico? *Dasein* alcança sua verdade própria e autêntica na figura da cura (*Sorge*) que o identifica como resolução antecipadora: “*Dasein* se volta ‘essencialmente’ na existência autêntica, que se constitui como resolução antecipadora (*vorlaufende Entschlossenheit*)” (*Ser e tempo*, 65/323, 28-29).^[ii] Torna-se necessário, portanto, examinar se esta última determinação do sentido do ser de *Dasein* lhe permite ser o sucessor do sujeito, ou se devemos esperar por outra determinação.

II

Não haveria nenhum sentido em por em dúvida que *Dasein* subverte ao sujeito, inclusive e sobre tudo em sua concepção de sujeito fenomenológico

¹ Artigo de Jean-Luc Marion. *L'Interloqué*. In. Topoi, v. 7, n. 2, 1988. (pp. 175-180). Versão em espanhol consultada: Juan Luis Vermal, *El Interpelado*, publicada em *Taula, quaderns de pensament*, 13-14, Revista del Departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears (UIB), Palma, 1990.

² Graduado em Filosofia Pelo Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz (ISC), Goiânia, Goiás – Brasil e Membro do Grupo de Pesquisa em Filosofia Clássica e Contemporânea (VIVA VOX) da Universidade Federal de Sergipe (UFS), Aracajú, Sergipe – Brasil. E-mail: josephpp_21@hotmail.com

transcendental, tal como havia criado Husserl. *Ser e tempo* não somente põe em questão o eu transcendental kantiano; põe em questão o eu fenomenológico em geral e em sua base, inclusive entendido no sentido das *Logische Untersuchungen*. O que estaria por detrás desse questionamento? A subjetividade não visa à objetivação do objeto, porque o instrumento último dessa objetivação – a intencionalidade – não aponta a constituição de um objeto, senão a abertura de um mundo. A intencionalidade constituinte do objeto permanece, mas reduzida à classificação de um caso particular da determinação fundamental de ser-no-mundo que, portanto, renuncia ao título de “sujeito”, já que abandona a objetivação do objeto, em benefício do título de *Dasein*. Não há enganos: a análise do útil ocupa uma função central na analítica de *Dasein* porque estabelece que o que existe no mundo não está em primeiro lugar no modo de objetos constituídos segundo a objetivação exercida por um sujeito, senão no modo de uma maneabilidade própria que retroativamente determina ao próprio *Dasein*, manipulado, por assim dizer, pelo que maneja. *Dasein* não está no mundo como um espectador, nem sequer constituinte, senão como parte envolvida que é, eventualmente, determinada pelo que encontra. O mundo não se resume jamais à soma dos objetos constituídos, já que na realidade não se consiste senão em sua abertura, fazendo (deles) um mundo. Nada obstante, somente pode abrir-se na medida em que, mas essencialmente, *Dasein* faz a pergunta em geral ao extasiar-se. O êxtase de *Dasein* expressa que, longe de fundar-se em seu ser, ou de fundar em si próprio o seu ser, trata-se ele de um ente ao qual, em cada caso, lhe vai nada menos que seu ser, ou, melhor ainda, o ente para o qual, enquanto lhe vai o seu ser, lhe vai também o ser de todos os outros entes. Essa apropriação do ser pelo eu – “o ser deste ente é em cada caso meu (*jê meines*)” (SZ, 9/41, 28-29) – não deve interpretar-se como uma sujeição do ser à figura do ego ou, inclusive, do egoísmo; se o ser é em cada caso meu, isto é resultado da impossibilidade em que se encontra *Dasein* de acender ao ser de outro modo que não seja o de pôr-se em jogo em primeira pessoa, arriscando-se à possibilidade da morte; o ser somente se abre ao *Dasein* como uma possibilidade reservada a quem se compromete em seu próprio nome, a título de primeira pessoa insubstituível; o “em cada caso meu” do ser não indica, portanto, que o *eu* se apropriaria de uma subjetividade substancialmente inquebrantável, senão que o ser permanece inacessível ao *Dasein* na medida em que este não se expõe a ele sem reservas, sem recursos e sem certeza, como uma possibilidade do impossível. Da intencionalidade “em cada caso meu”, o sujeito, dono de seu ser e possuidor dos objetos, se desvanece para deixar aparecer o *Dasein*, que lhe opõe ao duplo paradoxo de, em primeiro lugar, não constituir objeto algum senão expor-se ao manejo e, em segundo lugar, de não assegurar-se em substancialidade alguma senão de alcançar seu próprio ser somente arriscando-se pessoalmente.

III

Realizar seu próprio ser arriscando-se pessoalmente define ao *Dasein* como aquele que toma o papel de sujeito. O “em cada caso meu”, pelo qual somente vai a

mim em meu ser, inclusive em *o* ser, desqualifica toda pretensão à auto-fundação de um eu incondicionado. Esse resultado não dispensa, todavia, uma nova interrogação: com que condição *Dasein* leva a cabo o “em cada caso meu” característico de sua maneira de ser? A resposta literal está contida na fórmula: “A resolução (*Entschlossenheit*) é um modo privilegiado da abertura (*Erschlossenheit*) do *Dasein*.” (SZ, 60/297, 2-3). Na resolução a abertura de *Dasein* se demonstra de um modo privilegiado. A resolução, entendida como resolução antecipadora, libera o ser de *Dasein* como cura (*Sorge*) e permite alcançar seu sentido de ser como temporalidade a partir do advir. Trata-se, pois, de determinar de que modo a estrutura ex-tática da cura (*Sorge*) possui lugar fenomenologicamente: o que resolve a resolução? A que decide a resolução para o *Dasein*? Em referência a que o manifesta? A resolução se localiza em vários fenômenos que estão ordenados a ela: a angústia, a consciência da dúvida, o *Ser-para-a-morte* como antecipação; todos têm um caráter comum. a) A angústia desemboca na experiência fenomenológica do nada de todo ente, tanto existente quanto maneável. “Naquele ante o qual a angústia se angustia se torna manifesto o ‘nada e em nenhuma outra parte’” (SZ, 40/186, 39). Que este nada possa e inclusive deva interpretar-se como mundo não modifica em nada o feito de que a angústia abre o nada, sem nada mais que este nada mesmo. b) A consciência que experimenta sua dúvida ouve um chamado, mas esse chamado não evoca nem exige reparação alguma, nenhum dever, nenhum preço ônticamente assinalável. “Que chamado dirige a consciência àquele a quem chama? Estritamente tomado: nada. O chamado não enuncia nada, não possui nada a contar” (SZ, 56/273, 25-28). A consciência não abre *Dasein* ao ente do mundo senão a sua própria transcendência; estritamente, não abre ao *Dasein* nada mais que si mesmo. c) O *Ser-para-a-morte* assinala, aparentemente, uma exceção: em nenhum caso que saibamos se indica que abra ao nada, que, todavia, parece evocado pela análise. Mas precisamente a antecipação do *Ser-para-a-morte* (ou melhor, *nele*) abre em última instância ao *Dasein* à possibilidade absoluta – absoluta, portanto, que cobre todo o possível – que o privilegia como ente ontológico. Se “no *Ser-para-a-morte* o *Dasein* se conduz relativamente a si mesmo como um assinalado poder-ser” (SZ, 51/252, 26-27) é necessário compreender a conclusão de que não se conduz relativamente a nada. Deste modo, os três fenômenos que determinam o ser de *Dasein* como cura somente mostram a resolução antecipadora como um êxtase aberto ao – estritamente – nada.

Ou melhor, a resolução antecipadora desemboca no nada na medida em que se trata de um nada de ente; mas, por esse nada mesmo “isolado” (*vereinzelt*) ao *Dasein*, remetendo-o à transcendência ôntico-ontológica que o separa do ente intramundano. Esse isolamento não significa somente, não em primeiro lugar, que o *Dasein* deveria seguindo um tema tradicional (agostiniano, por exemplo), *in se redire*. O isolamento de *Dasein* não o reconduz a si mesmo senão lhe leva a cabo sua determinação essencial: ser, sem nenhuma substituição possível, ele mesmo o mesmo. O que ao começo da analítica de *Dasein* se formulava como “em cada caso meu” (*Jemeinigkeit*) é designado ao final como “ipseidade[iii]” – mesmice – (*Selbstheit*); “A ipseidade de *Dasein* foi determinada formalmente como uma maneira de existir [...]” (SZ, 54/267, 32-33). *Dasein* existe como si mesmo. A

resolução não resolve nada porque se trata da proposta de que *Dasein* se arrisque, ele mesmo, ao seu próprio destino: ser o ente em cujo ser lhe vai o ser mesmo. A *Selbstheit* deve entender-se decididamente como uma posição-pessoal-de-si (*Selbstständigkeit*), tal como Heidegger não vacila em designar-la: “a ipseidade somente pode ler-se existencialmente no poder-ser autêntico, quer dizer, na autenticidade de *Dasein* (entendido) como cura. Dela recebe seu esclarecimento a posição-pessoal-de-si (*Ständign-keit dès Selbst*) como pretendida permanência do sujeito. Mas, ao mesmo tempo, o fenômeno do poder-ser autêntico abre a visão até a posição-pessoal-de-si (*Ständign-keit dès Selbst*), no sentido de haver conquistado seu possuir [...]. A auto-posição de si (*Selbstständigkeit*) não significa existencialmente outra coisa que a resolução antecipadora. Tal estrutura ontológica descobre a existencialidade da ipseidade de si mesmo (*der Selbstheit dès Selbst*)” (SZ, 64/322, 24-33). Pouco importa, finalmente, que se entenda a *Selbstständigkeit* de si mesmo no sentido de uma “autonomia”, de uma “constância de si mesmo”, ou de uma “auto-posição” [iv], sempre que estas aproximações se postem a pensar o espantoso paradoxo da analítica de *Dasein*: o êxtase da cura não deixa desembocar em uma autarquia radical de *Dasein*, que possui somente em si mesmo, como único si mesmo. Autarquia: por mais paradoxal que pareça, o término resulta adequado, portanto, que todas as extensões da intencionalidade (ser-no-mundo, angústia, consciência, ser-para-morte) não possuem como fim abrir o acesso a um ente senão ao nada de todo ente, a fim de reconduzir ao *Dasein* em seu “em cada caso meu”, radicalizado em ipseidade auto-posicional. A resolução mesma só abre o mundo pela estrutura extática da cura, pondo o si de *Dasein* nele mesmo e como único si. Acaso o *Dasein* irá além do sujeito na medida em que, uma vez mais, o limita?

IV

Por conseguinte, a ipseidade de si, insubstituível em virtude da cura e segundo a resolução antecipadora, define *Dasein* por uma autarquia existencial própria. Supondo que o tenha realmente alcançado, este resultado suscita duas interrogações diretamente ligadas à questão de uma possível sucessão do sujeito e à gravidade de sua sucessão. a) A primeira interrogação assinala uma aporia externa ao projeto de *Ser e Tempo*: caso a autarquia de si mesmo defina, de algum modo, ao *Dasein*, em que medida pode “destruir” o projeto metafísico de um eu transcendental, incondicionado por ser auto-constituído? Sem dúvida, *Dasein* vai além de toda subjetividade ao recusar a permanência da *epokeÚmenon*[v] ou do sujeito da *res cogitans*. Todavia, a autarquia do si mesmo permanece, chegando a tocar o estranho título de “... *ständig vorhandene Grund der Sorge*”, como o fundo constante ante os olhos da cura (SZ, 64/322, 23); desta maneira, os caracteres reflexivos do decidir-se, pôr-se em jogo, preceder-se, angustiar-se, dentre outros, em cada caso por nada diferente de si mesmo, poderia parecer imitar a reflexividade até agora auto-fundante do sujeito transcendental, e de toda subjetividade. Poderia ocorrer que a confrontação de *Dasein* com a egologia metafísica (de Descartes a Hegel) permanecesse inacabada e, inclusive, não decidida, como um combate

suspenso antes que se conheça o vencedor.[vi] Sobretudo, poderia ocorrer que o *Dasein* não superasse completamente a problemática do sujeito, que nada impede o projeto de uma “destruição da história da ontologia” expressamente esboçado em sua segunda seção. Resumindo, podemos arriscar a seguinte hipótese: a analítica de *Dasein* não significa tanto a sucessão do sujeito como o último herdeiro do sujeito mesmo, de maneira que *Dasein* oferece um caminho para desprender-se do sujeito, não chegando ele mesmo a fazer-lo. Aquilo – ou aquele – que deva vir depois do sujeito somente aparecerá, pelo *Dasein*, mas também após *Dasein*, numa palavra, contra ele.

Assim, a segunda questão, b), que assinala uma aporia interna ao projeto de *Ser e Tempo*: caso a autarquia do si mesmo define a transcendência própria de *Dasein*, em que sentido esta autarquia, que nenhum ente poderia romper (já que, precisamente, só se manifesta ao transcender absolutamente todo ente) poderia preocupar, de qualquer modo que fosse, a questão do ser em geral? A distorção, bastante visível, mas nem sempre assinalada, entre a questão do ser em geral e a analítica de *Dasein*, oscilação que atravessa *Ser e tempo* e determina quase obrigatoriamente seu *inacabamento*[vii], não se deve a uma debilidade na demonstração de *Dasein*. Ao contrário, é precisamente a história de sucesso desta demonstração o que instaura ao *Dasein* a autarquia da posição de si, sem mais determinação que sua própria resolução a sua abertura. Da mesma forma em que a analítica desemboca cabalmente, nas duas seções da parte publicada, na identificação de *Dasein* com o si mesmo da resolução autárquica, na mesma medida, pelo que sabemos, jamais encontra uma confirmação ulterior o projeto evocado na *Introdução* de pôr fenomenologicamente em estrita equivalência a *Seinsfrage* em geral com o ser de *Dasein* em particular. Em especial poderia ser, mesmo que tenha que ler o 83§ como uma confissão *in fine* da impossibilidade absoluta de uma transição regulada e fenomenologicamente garantida do *Dasein* como si mesmo autárquico à questão do ser em geral: “admite a ontologia fundamentar-se ontologicamente ou também é necessário para ela um fundamento ôntico, e *que* ente deve assumir a função de fundamentá-la?”; assim se admite, ao final, o “problema fundamental ainda está ‘oculto’” (SZ, 83/436, 34-37). A aporia se deve, por conseguinte, a uma contradição tanto mais radical quanto que sugere o êxito exemplar da analítica de *Dasein*: o si mesmo, pondo-se ele mesmo como tal por meio da resolução antecipadora à possibilidade, não admite nenhuma determinação extrínseca: nem o mundo (que ela abre e ao que, portanto, precede), nem o ente (que ela transcende), nem o tempo (cujas temporalidade autêntica só se torna fenomenalmente acessível para ela); de modo que nada, nem sequer o nada mesmo, torna-se capaz de evocar, dizer ou sequer pressentir o ser. Aqui o ser não exerce ainda neutralidade alguma em detrimento, por exemplo, do outro; pelo contrário, a neutralidade o ofusca a partir da autarquia absolutamente indeterminada do si mesmo, último rosto fenomenológico de *Dasein*. A neutralidade de si mesmo desqualifica ao próprio ser.

O *Dasein* não poderá acender à questão do ser em geral como si mesmo autárquico; não poderá invocar na resolução antecipadora ao ser porque, em todas as circunstâncias, invoca-se somente a si mesmo: “o *Dasein* é o chamador e o chamado,

à sua vez” (SZ, 57/277, 31). Heidegger encontra a solução para esta aporia em forma de paradoxo ao preço da *Kehre*, que, em certo sentido, sacrifica tudo o que havia alcançado em *Ser e tempo* – a analítica de *Dasein* – para ajustar-se ao que não havia consolidado, senão somente apontado: a questão do ser em geral. Essa heróica mudança fica assinalada, entre outras inovações, pela desqualificação da autarquia de *Dasein*, posto que a resolução antecipadora, enquanto *autoinovação*, fracassa, desembocando em uma neutralidade ontológica. Torna-se necessário submetê-la a um chamado que ela não efetue, nem controle, nem decida; a este chamado, tanto o *Epílogo a O que é a Metafísica* como *Carta sobre o Humanismo* a denominam *Anspruch des Seins*: o chamado pelo qual o ser reivindica ao *Dasein* como instância fenomenológica de sua manifestação[viii]. Ao contrário de *Ser e Tempo*, onde o chamado vem a ser “sempre um chamado de si mesmo (*Ansprechen seiner selbst*)” (SZ, 25/115, 38), aqui o chamado do ser reivindica ao *Dasein*, por assim dizer, de antemão e do exterior; entre a resolução antecipadora do si mesmo e a reivindicação do que dali em diante se denomina homem (e não mais *Dasein*), tem-se que eleger: Heidegger elegeu, e o *Anspruch des Seins* precede e, por isso, “destrói” a autarquia de *Dasein*. O homem responde a um chamado que o reivindica para o ser, ao contrário de que *Dasein* se decida e resolva sua própria possibilidade como si mesmo. Por *homem* tem-se que entender, contra todo “humanismo”, aquele que vem depois do sujeito, mas também depois de si mesmo, porque se deixa reivindicar pelo *Anspruch des Seins*. Teríamos que chamá-lo de *der Angespochene*, o que se expõe a uma reivindicação. Depois do sujeito surge, mas mesmo para além de *Dasein*, aquele que sabe ouvir a reivindicação do ser.

Esta tese marca o segundo passo de Heidegger fora da subjetividade, mais radical que o primeiro, e também mais silencioso. Suscita, todavia, uma interrogação mais temerária que as dificuldades até então vencidas. Porque se *Dasein* recebe uma analítica que o manifesta como resultado a e sua ipseidade autárquica, o interpelado ao que convoca a reivindicação do ser não se beneficia, pelo menos explicitamente, de uma analítica semelhante. Assim sendo, se *Dasein* somente está em concordância com a questão do ser enquanto interpelado e não enquanto resolvida, o “novo começo” fica suspenso por uma analítica da interpelação reivindicadora que, precisamente, falta. *Dasein* sucede ao sujeito renunciando à auto-constituição do eu transcendental, mas ainda se reivindica a si mesmo pela autarquia da resolução; falta-lhe ainda deixar-se reivindicar por uma instância, diferente dele (aqui, o ser) para poder suceder finalmente ao sujeito sem herdar outra vez a subjetividade. Somente o interpelado rompe com o sujeito, mas *Dasein* não se abandona ainda à interpelação.

V

A reivindicação, pois, chama-me. Ainda não tenho dito *eu* e a reivindicação já me chamou e, no mesmo instante, me nomeou e requereu como um *me*. De outro modo, à reivindicação que me nomeia somente torna-se adequado responder “eis-me aqui”, sem nenhum eu. Ao contrário do que parece, não se trata aqui da crítica clássica do *eu* – *jê/moi* – objetivo por parte do *Eu* transcendental (Kant, Husserl,

Sartre): com efeito, ao estigmatizar o *eu* transcendente como objetivo, esta crítica restabelece tanto mais radicalmente um eu transcendental constituído, precisamente por ser constituinte; sob o império da metafísica, a relatividade do *eu* empírico sublinha ainda mais a absoluta primazia do *Eu* constituinte e, nesse sentido, autônomo. Ao contrário, quando a reivindicação me interpela, o *eu – jê/moi* – que me concede não designa, a sua vez, nenhum *Eu* transcendental, autônomo e incondicionado, senão unicamente a interpelação mesma. A experiência do *me* que *me* ouço dizer não oferece prova alguma de um *Eu* transcendental em um mundo transcendente, senão que, como primeira experiência pura e desnuda, me acena à reivindicação. O pólo ao qual refere o *eu – jê/moi* – não equivale a nenhum eu oculto ou invisível por estar já sempre ali, pólo único de um horizonte fenomenológico determinado de antemão, senão que designa uma instância inconcebível, não nomeada, imprevisível, precisamente a reivindicação. Sem dúvida, ao sentir-me interpelado, *eu* me experimento como interpelado; mas, literalmente, *eu* experimento um *me – me/moi* – órfão de todo *Eu* transcendental e constituinte; *eu me* experimento significa que o *eu* (simples, sem dúvida) se experimenta como um *me (me/moi)*; eu me sinto reivindicado, por dizer, convocado no acusativo – interpelado como suspeito e não como sujeito, nomeado em acusativo e despossuído de toda função de nominativo. O *me* interpelado assinala a ausência de todo *Eu* constituinte sob o império, e este totalitário, da reivindicação. O *me* já não testemunha a *contrário* do *eu*, senão quando confessa sua nulidade sob a autoridade da reivindicação que me interpela.

O desastre do eu, e, portanto, a única superação do sujeito, aparece com a reivindicação. A amplitude deste desastre ainda nos autoriza a nomear com um conceito este *me*, apenas o fantasma de um sujeito? O designaremos como o interpelado. a) Interpelado, em primeiro lugar porque recebe a convocação da reivindicação com uma radicalidade e uma potência que lhe impedem a autonomia do sujeito que se constitui em sua substancialidade atômica, mas também a autarquia de uma resolução que nada determina; o interpelado se descobre sempre constrangido a uma relação; como se vê, a linguagem metafísica tinha que dizer que aqui a categoria derivada e secundária da relação, que, por princípio, não deve aplicar-se jamais à substância, categoria primeira, não só se aplica perfeitamente senão que a submete até o ponto de desqualificá-la: o interpelado se descobre como o pólo derivado de uma relação na qual não se dispõe previamente da substancialidade (autônoma, autárquica) que implica a menor subjetividade. b) Interpelado, de outro lado, porque experimenta uma surpresa. A surpresa aqui se opõe estritamente ao êxtase (da intencionalidade e também da resolução antecipadora); sem dúvida, o êxtase institui ao sujeito fora de si mesmo, mas sempre a partir de si mesmo, considerando como pólo originário de sua própria superação. A surpresa da reivindicação surpreende, pelo contrário, ao interpelado, até o ponto de privá-lo de toda polaridade própria; a surpresa faz barreira ao interpelado no sentido de que nele se manifesta com toda polaridade da subjetividade; o interpelado se encontra não tanto arrancado de si, já que se reconhece precisamente sem o menor *si* – como constituído pela imperceptível reivindicação como um *eu – moi* – sem solo, sem

sujeito, sem outro lugar que esta interpelação mesma. A surpresa faz barreira, no interpelado, de seu próprio êxtase: a surpresa desprende o interpelado de seu êxtase. c) Interpelado, finalmente, no sentido de julgamento interlocutório; segundo a antiga linguagem judicial, “*interloquer*” significa “ordenar que uma coisa seja provada ou verificada antes de pronunciar-se sobre o fundo da questão” (*Litttré*), estabelecer o feito antes de estabelecer o direito, e, à espera, suspender o procedimento. O interpelado se encontra submetido, em uma acepção mais essencial, a um julgamento interlocutório, já que toda questão “*quid jûris?*” concernente a sua subjetividade transcendental, seus poderes, seus limites e suas figuras (compreendida a de *Dasein*) deve reconhecer-se precedida pela questão “*quid facti?*”; o feito, aqui irrevogável, consiste na reivindicação mesma, que, de antemão e definitivamente, redefine toda característica do interpelado; nada poderá dizer-se dele – nem segundo a verdade, nem segundo o valor, nem segundo a resolução – que não receba previamente a determinação da reivindicação. Único *a priori*, não pertence, todavia, nem à consciência nem ao horizonte, aos que melhor põem em questão; único feito, não abdica, portanto, de preceder todos os limites e todo direito, porque este feito não é o feito de nenhum sujeito e, possivelmente, nem sequer de si mesmo. Convocação, surpresa, antecedência, a reivindicação institui, pois, ao interpelado, sem defini-lo mais que por seu próprio estatuto. Porque antes que eu seja o que sou, antes que eu seja ou me invente poder ser um sujeito ou um *Dasein*, torna-se necessário que a surpresa me convoque. No começo, o *taumazein*, a admiração.

Nada obstante, a tese de que ao sujeito somente lhe sucede o interpelado se expõe a uma objeção: a reivindicação só pode instituir-lo como tal se alguma instância a efetue; é necessário, portanto, referir-la a um pólo de reivindicação, cuja palavra inicial rompe com a subjetividade. Quem ou o que reivindica ao interpelado? Se se invoca aqui a Deus, o outro, a consciência moral, a auto-afeição, as figuras da diferença, o ser mesmo, dentre outros, não se faz mais que nomear a dificuldade, não resolver-la; com efeito, o interpelado se tornaria, em todos esses casos, uma instância derivada, regional, uma simples variação do sujeito, posto em situação ou em relação com uma instância diferente; o interpelado regressaria, assim, ao intervalo de um sujeito particularizado. Esta objeção repousa, todavia, sobre um suposto ilusório: que se requer poder nomear a instância que me reivindica para saber-me instituído como interpelado; pelo contrário, seguindo a ordem da descrição fenomenológica, reconheço-me interpelado antes de ter consciência não somente de minha subjetividade senão também de quem ou que me interpela. A impressão, ou até a confusão da instância reivindicadora, não invalida a reivindicação senão que, pelo contrário, atesta que no começo se encontra a interpelação como tal; assim como a surpresa surpreende ao sujeito, a surpresa surpreende também ao surpreendente mesmo; o *eu* se descobre interpelado precisamente porque não sabe, no momento da reivindicação, por quem ou por que. A indeterminação da instância reivindicadora é o único que faz possível a reivindicação, que, caso contrário, não *surpreenderia* e, portanto, não instauraria um interpelado. Trata-se de um *a priori* anônimo que se exerce perfeitamente sem identificar, já que não consiste mais que nisto: o reconhecimento pelo interpelado de um *a priori* mínimo, a reivindicação mesma; o

eu se reconhece interpelado como consequência da reivindicação mesma. O interpelado oferece o começo – a determinação mais pobre e, portanto, a primeira que pretende abolir o sujeito: a ipseidade se encontra inicialmente ferida pelo feito mesmo de que antes de toda auto-constituição, a reivindicação já o tenha exilado fora do “em cada caso meu”. A ferida que dilacera originalmente a ipseidade manifesta obscuramente a origem do mesmo – o interpelado. Antes de saber por que ou por quem, o *eu* se surpreende interpelado, desde sempre.

Notas

[i] A expressão “interpelado” intenta traduzir a expressão francesa *interloqué*, impossível de verter mais fielmente ao português. Comparando à tradução espanhola de Juan Luis Vermal, encontramos a versão “El Interpelado”, diante da qual consideramos como melhor possibilidade também para o português, antes de tudo pela falta das formas infinitivas e participios correspondentes. O autor, por sua vez, utiliza a palavra *interpellé* (interpelado) antes de introduzir *interloqué*, na quinta subseção, expressão com a que evidentemente busca uma maior precisão conceitual. Nossa tradução seguirá a subdivisão em parágrafos tais como o original em francês – um tanto longos para o leitor brasileiro. (N. do T.)

[ii] Todas as referências a *Ser e Tempo* aludem à versão original (*Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen – adiante SZ), indicando-se parágrafo, página e linha(s). Na tradução dos textos de Heidegger leva-se em conta a tradução francesa realizada pelo autor, sempre em contraste com a versão espanhola de J. Gaos, F.C.E., 3ª ed., 1968. (N. do T.)

[iii] Optamos por “ipseidade” ao contrário de “mesmice”, como tradução ao termo *Selbstheit*, utilizado por Martin Heidegger. Isso em respeito à tradução brasileira de *Ser e Tempo* e tendo em vista maior compreensão do leitor já familiarizado com o termo. (N. do T.)

[iv] *Selbst-ständigkeit* foi traduzido por “*maintien de Soi-même (autonomie)*” - manter-se a si mesmo (autonomia) - (Martineau, *Etre et Temps*, tr. fr. París, 1985, págs. 227 e 316) ou por “*constance de soi-même*” - constância de si mesmo - (F. Vezin, *Etre et temps*, París, 1986, pág. 382). A ambigüidade desta *Ständigkeit* atribuída ao Dasein, que acaba de ser recalçada pela definição de si mesmo como “*ständig vorhandene Grund*” (grifo nosso), parece autorizar aqui o emprego do termo kantiano “posição”. (Nota do tradutor espanhol, cuja importância impõe sua conservação).

[v] Em outros termos: o sujeito (tó *epokeÚmenon*), o de que se diz alguma coisa. O substantivo (*epokeÚmenon*). (N. do T.)

[vi] Sobre este ponto, permitamo-nos remeter a “*L’ego et le Dasein. Heidegger et la ‘destruction’ de Descartes*”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1987/1.

[vii] Sobre este ponto ver: “*Différence ontologique et question de l’être - un indécidé de Sein und Zeit*”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 1987/3.

[viii] Indicações sobre o surgimento do *Anspruch des Seins* em nosso estudo “*L’angoisse et l’ennui. four interpréter Was ist Metaphysik?*”, Archives de Philosophie, 1980/1.